



TITLE:

# 近代自然法思想における「社会」と「自由」 : Th. ホッブズの場合

AUTHOR(S):

平石, 隆敏

---

CITATION:

平石, 隆敏. 近代自然法思想における「社会」と「自由」 : Th. ホッブズの場合. 実践哲学研究 1986, 9: 1-20

ISSUE DATE:

1986

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59147>

RIGHT:

# 近代自然法思想における「社会」と「自由」

——Th. ホッブズの場合——

平 石 隆 敏

ヘーゲルは、よく知られているように、いわゆる『差異論文』において「人格と他の人格との共同 (Gemeinschaft) は、それゆえ、本質的に個人の真なる自由の制限としてではなく、その拡張とみなされなければならない。最高の共同は最高の自由である。」(ZW. 2, S. 82) と語っている。そしてこの「最高の共同」＝「最高の自由」という理念は、ヘーゲル社会哲学全体のモチーフであったと言いうるであろう<sup>1)</sup>。

しかし個人の恣意的・無規定的な自由ではなく、個人の共同体への参与あるいは共同性の内に始めて成立する、より高次の自由という問題は、単に「全体主義者」ヘーゲルの、あるいは彼の時代のものであっただけではない。むしろそれは、われわれが現代においても直面し続けている課題であると言わねばならない。まさに「個人の自由」と「社会の統一性・秩序」とは如何にして調和あるいは調停しうるかという問題は、われわれが日常的に、あるいはまた政治、法、経済など様々な局面においても、何らかの解決を迫られているものである。以下ではいわゆる近代自然法思想が提起した問題を、この「社会的自由」という視点から考察してみたい。

## 〔注〕

- 1) しかしこの『差異論文』において、ただちに、こうした理念が完成されたわけではない。ここに提出された課題の展開は、イエーナ後期以降においてなされたものである。この点については拙稿「個と共同体との和解は可能であるのか」(関西倫理学会『倫理学研究』第十五号 所収)を参照されたい。

まずここで扱おうとしている「近代自然法思想」の基本的立場および思想史的位置づけにかんして、いくつか述べておくこととしよう。

周知のように十七世紀 H. グロティウス (1583~1645) によって始まるとされる近代自然法思想は、その代表的な思想家である Th. ホッブズ (1588~1679), S. F. v. プーフェンドルフ (1632~1694), J. ロック (1632~1704), D. ディドロ (1713~1774), J.-J. ルソー (1712~1778) など十七世紀から十八世紀の数多くの人々によって展開された思想潮流である。歴史的には、それは中世封建社会から近代市民社会的秩序への移行期としての市民革命の時代のものである。したがってそこでは、まず神に基礎づけられた統一的社会像を脱却し、個人としての人間によって構成される社会概念、そしてかかる社会における個人の位置を確立することが、その課題であった。

しかし「自然法」というとらえかた自体は必ずしも近代に特有のものではない<sup>2)</sup>。すでに B. C. 5 世紀ごろから古代ギリシャにおいて、世界全体を目的論的な不変の「自然的秩序」によって支配されたものとし、さらにそれを恣意的・人為的な実定法と区別されたものとする「目的論的自然法思想」が展開されていた。アリストテレスにおいては市民社会的な「正 (*δίκαιον*)」は「自然的正 = 自然法 (*δίκαιον φυσικόν*)」と「人為的正 = 人為法 (*δίκαιον νομικόν*)」とに区別される。「自然法は、いたるところで同一の妥当性をもち、それが正しいと考えられているとしないとかかわらない。これに対して、人為法は、そうであってもまたそれ以外の仕方であっても本来は一向差支えを生じないが、いったんこうと定めたら、そうでなくては差支えが生じることがである。」(Ethica Nicomachea, 1134b18) またストア派においては不変の世界秩序 (*lex aeterna*) の人間にたいしての顕現が自然的な法秩序 (*jus naturale*) として把握された。

さらに古代ローマの法思想においては、ローマ市民相互の間での法律としての「市民法 (*jus civile*)」とローマ市民と外国人あるいは外国人相互の間の「万民法 (*jus gentium*)」との対置において、それらの基礎となる、より普遍的な

つ原理的な法としての「自然法 (jus naturale)」が立てられ、〈市民法・万民法・自然法〉という「三分法」あるいは——「万民法」を「自然法」の具現化と解することにより——〈市民法・自然法〉の「二分法」という分類がなされたのである。

こうした「目的論的自然法思想」は、中世において、ストア的な「世界秩序」(=lex aeterna)を神の意志と同一化することによって、「神学的自然法思想」に転換される。たとえばアウグスティヌスでは神の意志、摂理としての「永遠法 (lex aeterna)」,そしてこの「永遠法」に照らされて人間が知性によって自己の内に見出す法すなわち「自然法 (lex naturalis)」が、世俗的な人間相互の関係の規制、調整のための「一時的法 (lex temporalis)」と区別されて立てられる。またトマスにおいても<sup>8)</sup>同様に「永遠法」、「自然法」と、聖書の内に啓示された神の教えとしての「神法 (lex divina)」および人間が人為的に設立した「人定法 (lex humana)」という分類がなされたのである。「こうした永遠法への知性的被造物の参与 (participatio) が、われわれが自然法とよぶところのものである。」(Summa theologia, 1a2ae, qu, 91, art. 2)

これに対して「近代自然法思想」が「近代」の思想である所以は、「近代化」された社会諸関係の中で、それまで人間の上に立つ神の意志によって導かれるものとされていた「自然法」を、人間のあり方そのものから規定される社会形成の原理として新たに導出しようとする点にある。それゆえこうした近代自然法思想の課題は「経済成長、発見と発明によって、また主権的国家および自立的信条と教会によって革新された生活諸関係の規範化のために有効な法体系の構築」と「自然法の基礎の確保と脱神学化」となるのである<sup>9)</sup>。

そして、後述するように、そのために第一に一定の人間の「自然本性 (human nature)」および人間に固有の「自然権 (natural right)」を設定し、その実現のための原理的諸規範として「自然法 (natural law)」を導くという方法がとられる。また第二に、このような「人間本性」から原理的に構成される政治社会・国家制度のあり方を明らかにすることによって、近代的国家制度および実定法を理論的に基礎づけ、その正当性を根拠づけることがめざされる。それは具体的には、よく知られているように、まず「自然状態」と「社

会状態」とを区別して設定し、この「自然状態」において生ずる何らかの矛盾ないし困難を、同意にもとづく「社会契約 (social contract)」の締結による「社会状態」への移行によって解決するという図式をとることによってなされるのである。

しかし、こうした近代市民社会形成期の思想としての「近代自然法思想」は、歴史的には十九世紀にいたって、『あるべき法』から『ある法』へ」を基本的スローガンとし、経験的・帰納的に「実定法」の考察をおこなう法実証主義 (legal positivism) にとって代わられることとなった。それは十九世紀前半において、例えば「法命令説」にもとづき法の概念の確定をめざす J. オースティンの「分析法学」、また歴史的に生成変化するものとして法をとらえる F. K. v. ザビニーの「歴史法学」、成文法の形式的解釈のみを事とするフランス「注釈法学」などによって駆逐されていった。いわば近代的国家の確立・安定とともに、法体系の理論的根拠づけ作業はもはや必要ではなくなり、むしろ既存の枠内での法の形成的整備が主眼となっていったとも言えよう。

しかしそれは決してわれわれにとって共同体、社会制度のあり方およびその基礎を問題化する必要がなくなったことを意味するのではないであろう。以下ではこうした近代自然法思想のなかから、「はじめて自然法の根本諸規範を、もはや『自然的』秩序の理念あるいは自然本性や神の意志からではなく、平等の権利をもって行為する人格の理念から展開し、さらにそれらの根本諸規範を、少なくともその発想においては、人間の尊厳と自律の要請にもとづいて探求した」<sup>5)</sup> ホッブズの理論のもつ意味とその問題点について考えてみたい。

2) cf. K. -H. Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit*, Klett-Cotta, 1983, S. 35 ff.

3) cf. *Summa theologia*, 1a2ae, qu, 91-97

4) K. -H. Ilting, *Naturrecht und ...*, S. 73

5) *ibid.*, S. 75

### 三

ホッブズにとってその基本的方法となるのは、幾何学をモデルとした方法で

ある<sup>6)</sup>。彼によれば、「哲学とは、われわれがその原因や生成について最初にもっている知識からの正しい推論 (ratiocination) によって獲得するような結果や現象についての知識であり、そしてまた最初にそれらの結果を知っていることから得られるような原因や生成についての知識である。」(EW. vol. 1, p. 3) そしてこの「推論」は「計算 (computation)」, すなわち加法 (addition) と減法 (subtraction) であるとも言いかえられている。彼にとって「理性推理 (reason)」とは、このような「計算能力」にはかならないのである<sup>7)</sup>。

そして哲学においては、こうした「計算」は、「言葉」を対象としている。すなわちそれは「名辞」を適切に付与し、「定義」することにもとづき、さらにこれらの諸名辞の結合によってつくられる「命題 (assertion, proposition)」へ、そして諸命題の結合である三段論法へと進み、「ついには当面の主題にかんする諸名辞のすべての帰結についての知識にわれわれが達すること」である。(cf. EW. vol. 3, p. 35) そして彼にとって真理性は、まさに「名辞」を正しく設定すること、および諸名辞を正しく結合して「命題」を構成し、そして諸命題を正しく計算・操作することに存するのである。「真偽とは言葉 (speech) の属性であって、事物の属性なのではない。」(EW. vol. 3, p. 23)<sup>8)</sup>

さてこうした彼の哲学の方法は「分析的 (analytical) 方法」と「総合的 (synthetical) 方法」からなる。「それゆえにわれわれが事物の原因を見出すところの方法は、構成的 (compositive) あるいは分解的 (resolutive), もしくは部分的に構成的で部分的に分解的な方法にはかならない。そして通常、構成的なものは総合的方法とよばれ、分解的なものは分析的方法とよばれる。」(EW. vol. 1, p. 68) 分析的方法は、たとえば「正方形」という一つの全体の「原因 (cause)」を明らかにするために、それを「一定の数の等しい直線と直角によって区切られた平面 (a plain, terminated with a certain number of equal and straight lines and right angles)」へと分解し、そして「線 (line)」, 「平面 (plain)」, 「区切られた (terminated)」, 「角 (angle)」, 「真直ぐさ (straightness)」, 「等しさ (equality)」などの「普遍的なもの (universal things)」に達する。そしてこれらの「普遍的なもの」の原因——これは「原理 (principle)」あるいは「定義 (definition)」ともよばれる——を知ることによって、それ

らの複合体である「正方形」という全体の原因を獲得するという方法である。  
(cf. EW. vol. 1, p. 69)

これに対して「総合的方法」は「証明の方法 (method of demonstration)」ともよばれ、「それ自体からして明らかな第一の命題あるいは最も普遍的な命題から出発し、諸命題を三段論法へと構成しつづけることによって、探求されている結論の真理を研究者が最終的に理解するにいたる」(EW. vol. 1, p. 81) ための方法である。それゆえにホッブズの哲学の方法は、まず「研究の方法」である「分析的方法」によって探求すべき対象を最も普遍的なる諸要素へと分解して原理へと到達し、そこから再び「叙述の方法」である「総合的方法」によって、これらの原理から最初の対象を演繹し再構成することによって説明するという形をとることになる。

したがって彼の社会哲学においても、まず探求の対象である「国家」を、政治的諸制度を捨象することによって、その普遍的な構成要素である「人間のあり方」すなわち「人間本性 (human nature)」にまで解体し、この原初の状態における諸個人の相互のふるまいを明らかにし、そして再びそこから必然的に生成する公権力のあり方を叙述することによって、国家制度・権力・法の根拠および正当性を解明するという方法がとられるのである。

- 6) ホッブズは1629年、ある貴族の図書館で開かれたままのユークリッド『幾何学原理』の第一巻定理四十七を目にとめ、最初は「絶対にこんなことはありえない」と思いながら、証明を読みすすむうちにそれが真理であることを納得した。かれはこれを機会として「幾何学との恋におちいった」と言われている。
- 7) 「理性とは、われわれの思考を記号づけ (marking) たり表示 (signifying) したりするために協定された一般的名辞の計算 (reckoning) (すなわち加減) にほかならない。」(EW. vol. 3, p. 30)
- 8) 誤った名辞の結合とは、たとえば物体に属す名辞と偶有性に属す名辞との結合(「信仰〔偶有性〕が吹きこまれた〔物体〕」)や、物体に属する名辞と名辞に属す名辞との結合(「被造物〔物体〕とは一般的なものの〔名辞〕である」)などである。cf. EW. vol. 3, p. 33f. さらにホッブズは、正しい命題とは述語が主語を包含している命題であり、たとえば「人間は被造物である」は、主語「被造物」が述語「人間」の意味を内包している場合に真であるとしている。cf. EW. vol. 3, p. 23.

#### 四

さてこの原初の「共通の公権力が存在しない状態」——すなわちこれが「自然状態」であるが——は、ホッブズにおいては、周知のように、「万人の万人にたいする闘争 (bellum omnium contra omnes)」として描かれる<sup>9)</sup>。ホッブズは人間の「自然本性」を、自己の欲求の充足すなわち「快」を追求し、また「嫌悪」を逃れながら自己の生命活動を維持し、そしてそのために限りなく「力」を求める存在として規定するのである。

かれは人間を含めた自然全体の原理を、物体の機械論的・因果的連鎖にもとづく「運動」であるとする。『物体論 (De Corpore)』によれば、「運動 (motion) とは、ひとつの場所の喪失 (privation) および別の場所の獲得 (acquisition) である。」(EW, vol. 1, p. 70) しかもこの「運動」においては、(i) 静止するものは、その静止を妨げる他の物体が存在しなければ、静止しつづけ、また (ii) 運動するものは、それを静止させる他の物体が存在しなければ、運動をつづけるとされ (cf. *ibid.* p. 115), したがって物体の運動のあらゆる変化は他の物体との因果関係にもとづくこととなる。そしてかれは、このようにして自然全体を必然的な因果的連鎖によってとらえることによって、伝統的な目的論的な自然観を否定するのである<sup>10)</sup>。

さらにホッブズにとって人間の把握そのものも、こうした自然過程の一部としてなされる。したがってその意味でまさに「人間の自然 (human nature)」が問題とされるのである。

『リヴィアサン』によれば、人間の運動は「血液の流れ、脈拍、呼吸、消化、栄養摂取、排泄など」の純粹に身体内部の運動によって説明される生命現象、生理的作用である「生命運動 (vital motion)」と、「意志的運動 (voluntary motion)」ともよばれる「動(物)的運動 (animal motion)」とからなっている。後者は人間の諸器官・諸部分における運動ではあるが、特にさまざまな情念および意志的な身体運動などをさしている。

ホッブズによれば人間の精神的な諸運動は、外的な対象の運動の感覚器官にたいする圧迫が頭脳および心臓につたえられたものである「感覚 (sense)」



そしてこの感覚の運動の残像・「おとろえゆく感覚」としての「映像 (imagination)」からなり、思考 (の系列) もこれらの「感覚」および「映像」の連続的生起として説明される。そして意志的な行動とは、ある行動の実行に先だって、その事柄についての欲求 (appetite) および嫌悪 (aversion) の「映像」が交互に連続する「熟慮 (deliberation)」がなされる場合にはかならない。なぜなら「熟慮において、行為あるいは行為の不作为に直接的にむすびつく最後の欲求あるいは嫌悪が、われわれが意志 (Will) とよぶものにかならない」(EW. vol. 3, p. 48) からである。

しかしそれではこうした「意志的運動」の内的な端緒——これは「努力 (endeavour)」また「コナトッス (conatus)」とよばれる——、そして「欲求」や「嫌悪」——前者はコナトッスが対象に向かおうとする場合、後者はそこから離れようとする場合である——のそもそもの基礎となるものは何であろうか。ホッブズにおいては、それは前述の「生命運動」によって規定される。すなわち「生命運動」を促進するものが「欲求」を、そして妨げるものが「嫌悪」を引起こすのである。「(外的対象が引きおこし、頭脳へそして心臓へと伝えられた運動は) 生命運動とよばれるものを促進し、あるいは妨げるにちがいない。促進する場合にはそれは喜び (Delight)、満足 (Contentment)、快楽 (Pleasure) とよばれる。……他方その運動が生命運動を弱めたり妨げたりする場合には、それは苦痛 (Pain) とよばれる。」(EW. vol. 4, p. 31) そしてホッブズにおいては、こうした「欲求」および「嫌悪」、したがってさらに「快 (pleasure)」および「苦 (pain)」こそが「善」「悪」やそのほかの諸価値を規定するのである。「ある人の欲求や欲望の対象は、それが何であるにせよ、かれ自身として善 (Good) とよぶものであり、またかれの憎悪や嫌悪の対象となるものは悪 (Evil) である。」(EW. vol. 3, p. 41) それゆえここにおいて人間は——その精神的活動をも含めて——、徹頭徹尾、機械的な運動の連鎖の内に解消される。そして人間の運動の最終的原動力となるのは「生命運動」——いいかえれば「自己保存」であり、諸価値もこうした自然的事実としての「自己保存」にもとづく「快」「苦」によって規定されるのである<sup>11)</sup>。

さて将来的に「善」であるもの、いいかえれば自己の生命運動を助長すると

思われるものを獲得するために人がもっている手段 (means) は「力 (Power)」とよばれ、「原初的な (original) ないし自然的な (natural) 手段」と「手段的な (instrumental) 手段」とに分けられる。前者は生まれつきの「身体や精神の諸能力の卓越、すなわち非凡な強さ、容姿、慎重さ、雄弁さ、寛大さ、高貴さなど」をさし、後者は「前者から、また運命によって獲得された、より以上のものを得るための手段や方法であり、例えば富、評判、友人たちや幸運とよばれる神のひそかな働き」である。(cf. EW. vol. 3, p. 74) そして前述のことから明らかなように、ここで「究極目的 (finis ultimus)」や「最高善 (summum bonum)」などは否定されており、人間はつねに「ひとつの対象から別の対象への欲望の継続的な過程」の内にいる。なぜなら「人間の欲望の目的は、一度だけあるいは一瞬だけの享受ではなく、自己の将来の欲望の道を永遠に確保すること」だからである。したがって人間はつねにより大きな力を求め続けていく存在として規定される。「私は第一に全人類の一般的性向 (general inclination) として、次から次へと力をもとめ、死によってのみ消滅する永久不断の欲望をあげる。」(EW. vol. 3, p. 85f.)

そしてこのように欲求を追求し、嫌悪をのがれながら自己の生命運動を維持し、そのために限りなく力を求めていくことが人間の本性として規定されるところから、人間がその本性上基本的にもつ権利すなわち「自然権 (jus naturale; the right of nature)」は、「各人がかれ自身の自然すなわち生命を維持するために、自分の望むままに自己自身の力をもちいる自由 (liberty), したがって自己自身の判断と理性推理にもとづいて、そのためにもっとも適切な手段だと思ふ何ごとをもなす自由」として設定されるのである。(EW. vol. 3, p. 116)<sup>12)</sup>

しかしさらにホッブズは、自然状態における基本的原理として、こうした「自由」とともに、「平等 (equality)」を立てる。すなわちまず人間はほかの人間との比較において、その自然的能力にかんして「平等」であるとされる。——より正確に言えば「人と人との間の相違が、その相違にもとづいて、ある人がある利益を自分のものとして要求しうるのに、ほかの人が彼と同じように要求することができないというほど大きなものではないように、自然は人々を

身体的および精神的能力において平等につくったのである。」(EW. vol. 3, p. 110) さらにわれわれは、こうした「能力の平等」とともに、目標を達成しようとする「希望」にかんしても平等である。そしてこの「能力の平等 (equality of ability)」と「希望の平等 (equality of hope)」とのゆえに、「自然状態」における人間たちは、「もし誰か二人の人間が同じものを欲し、しかしそれを彼らが二人とも享受することはできないとすれば、彼らは敵同士となり、そして目標 (それは主として自己の保存であり、また時として快楽のみである) へいたる道において、互いに相手を滅ぼし、また屈伏させようと努力」(EW. vol. 3, p. 111) するのである。

こうして「自然状態」は、「人間は人間にたいして狼である」(homo homini lupus) ところの「戦争状態」として規定されることとなる<sup>12)</sup>。そしてこの「戦争状態」は人々にさまざまな不利益をもたらす。そこでは「人間の生活は孤独で、貧しく、悪意にみち、野卑で、そして短い」といわれるが、その不利益の最大のものは「継続的な恐怖と暴力的な死の危険」である<sup>14)</sup>。

- 9) 「人々が、かれらのすべてを畏怖せしめておく共通の権力なしに、生活している時代には、かれらは戦争 (Warre) とよばれる状態にあり、かかる戦争は万人の万人にたいする戦争である。」(EW. vol. 3, p. 113)
- 10) 「どんなものであれ、それが生みだされる限り、その完全な原因すなわちそれが想定された場合にこの結果が生みだされると考えねばならないすべてのものをもっている。」(EW. vol. 1, p. 123)
- 11) かれの心理的快楽主義においては、さらに価値はまったく主観的かつ相対的なものとされる。『善』『悪』『卑しむべき』などの言葉は、それらを使用する人との関係においてのみ使用されるのであって、単一に絶対的に使用されるようなものではない。そして対象それ自体の性質から引きだされるような善悪の一般的法則などは存在しないのである。」(EW. vol. 3, p. 41)
- 12) 伝統的自然法思想においては、規範的秩序としての「永遠法 (lex aeterna)」およびそこから演繹される「自然法 (lex naturalis)」によって認められたものが人間の「自然権 (jus naturale)」であるとされるのに対して、後述のように、近代自然法においては、逆に、まず人間本性から「自然状態」における「自然権」が設定され、「自然法」はこの「自然権」の実現のための、いわば手段的な規則の体系として導かれるのである。
- 13) ここで「戦争 (Warre) 状態」とは、必ずしもつねに「戦闘 (Battle)」がおこなわ

れている状態をさすのではない。「戦争状態」が意味するのは、「その反対〔＝平和の状態〕へとむかう何の保証もない期間」に、人々のあいだに「戦闘によって争おうとする意志」や「明白な戦闘への性向」が一般的である状態である。cf. EW. vol. 3, p. 113

- 14) ホッブズにおける「自然状態」のもつ意味について、ここで少し付けくわえておきたい。よく知られているように、ルソーはホッブズの「自然状態」論を、ホッブズは現在の社会から得た諸観念を自然状態にもちこむことによって、「未開人 (l'Homme Sauvage) について語りながら、しかし社会人 (l'homme Civil) を描いている」として批判し、それに対して自分が扱おうとするのは「歴史的真理」ではなく、事物の真の本性を明らかにする「仮説的で条件的な推理 (raisonnement hypothétique et conditionnel)」であるとした。(cf. Oeuvres complètes, La Pléiade, t. III, p. 132f.) しかし前述のホッブズの方法からも明らかのように、かれが描こうとしたのは決して「歴史的な未開状態の叙述」ではなく——たしかにそれを「歴史的真理」として扱っている箇所はあるが (cf. EW. vol. 3, p. 114) ——、共通権力を抽象したところに結果する人間の普遍的なあり方なのであり、いわば幾何学的真理と比されるべき真理である。したがって、かれが社会状態からえた観念をもちこんだということは、ある意味で必然的なことでもある。「自然状態」論にかんするホッブズとルソーの方法における問題は「歴史的叙述」か、「仮説的・条件的推理」かという対立としてとらえることはできないであろう。

## 五

さてこうした自然状態が人間の自然本性からの帰結であるとすれば、また人々をして自然状態からぬけだし、社会状態へと移行せしめるものも人間の自然本性の内に存する。すなわちそれは「情念」の働きと「理性」の働きである。「しかし人間が単なる自然によって置かれた状態は、そこからの脱出の可能性をもふくんでおり、その一部は情念の内にあり、一部は理性の内にある。人々を平和へとむかわせる情念とは死の恐怖 (fear of death) であり、また快適な生活に必要なものごとへの欲望、それらを努力によって獲得することの希望である。そして理性が、人々を調和へとひきいれるのに都合がよい平和の諸条項 (Articles of Peace) を示唆する。これらの諸条項はまた自然法 (the Laws of Nature) とも呼ばれる。」(EW. vol. 3, p. 115f.) ホッブズにとって、一方で、人間は「理性」のみによって活動するものではなく、あくまで人間を何ものかにむかって動かす原動力となるのは「情念」である。しかしまた人間はこ

の「情念」にのみしたが、盲目的にあるのでもない。そこには合理的な「計算」の能力としての「理性推理」が必然的にともなっている<sup>15)</sup>。したがって「死の恐怖」という「情念」と、「理性」によるこの目的達成のための合理的計算との両契機からはじめて、「平和の諸条項」すなわち「自然法」が導出されるのである。それゆえこの「自然法」は、上述のことから明らかなように、それ自体として定立されるのではなく、悲惨な「戦争状態」をのがれ、「自己の生命の維持のために、のぞむままに自己の力をもちいる自由」という「自然権」をよりよく実現するために要請された、いわば人為的・手段的な規範の体系なのである。したがって、後述のように、この「自然法」の諸条項によって政治社会、そしてさらに国家制度の設立が導かれるのであるが、そこでも基本的に、こうした「自然権」のよりよき実現という目的のゆえに「自然法」は正当化されるのであり、それゆえ絶対君主制として描かれる国家制度においてもその活動の妥当性の最終的根拠は個人の「自然権」のうちに存するのである。

さてこうした「自然法」はいくつかの条項からなるが、その第一の基本的な自然法は次のように言われる。

「各人は、平和を獲得する希望を有する限り、平和にむかって努力すべきである。そしてそれを獲得することができない場合には、戦争によるあらゆる援助と利益を求め、またもちいることができる。」(EW. vol. 3, p. 117)

ここで、この後半部分は「われわれのなしうるあらゆる手段によって自己自身を防衛せよ」という前述の「自然権」の内容を言いかえたものであり、前半部分いいかえれば「(平和の獲得の希望がある限りは) 平和をもとめ、平和にしたがえ」という条項が第一の自然法の内容である。

そしてこの第一の自然法から次のような第二の自然法が帰結する。

「ほかの人々もまたそうである場合には、人は、平和と自己自身の防衛のために必要である限り、あらゆるものに対する彼の権利をすすんで放棄すべきであり、そしてほかの人々が彼に対してもつことを彼が許すのと同じ程度の自由を、彼がほかの人々に対してもつことで満足すべきである。」(EW. vol. 3, p. 118)

ホッブズが「自然状態」は「戦争状態」であるとしたのは、一方で各人のも

つすべてのものに対する無制限の自由という「自然権」と、他方での能力と希望の「平等」とから生じる人々の相互の権利の衝突のゆえであった。したがって第一の自然法のもとめる「平和」は、各人相互の同時的な自然権の放棄ないし制限を要求するのである<sup>16)</sup>。

しかしここで指摘しておきたいのは、ここでの「自然権」の放棄は、けっして絶対的かつ全面的な放棄を意味するのではないということである。この放棄は一定の条件のもとで、すなわちまず第一の自然法にあるように「平和への希望が存する場合」、そして第二の自然法の条文に記されている「平和と自己自身の防衛のために必要であると考える限り」において、また「ほかの人でもまたそうである（＝自然権を放棄する）場合」においてなされるのである。後者によれば、この「放棄」が相互的なものでなければならない。また前者は「自然権の放棄」が、そもそも「平和」における「自然権の実現」という目的のために、しかもこの目的の実現のために必要であるとみなされる限りでのみなされることを意味しており、したがってそこでは、あくまで「自然権」が先行しているのである。それゆえに一定の権利、特に基本的な自己保存にかんする権利は放棄されえないものとされる。「したがって何人も、なんらかの言葉や他のしるしによって、放棄したり譲渡したとは考えられないいくつかの権利がある。まず第一に人は、かれの命を奪おうと暴力的に攻撃してくる人々にたいして抵抗する権利を放棄することはできない。なぜならそのことによって自分自身にとって何の利益をめざしたとも考えられないからである。」(EW. vol. 3, p. 120)

また国家との関連においても、「もし主権者が、人に自己自身を殺したり、傷つけたり、不具にしたりせよと命じ、またかれに暴行したりする者に抵抗することを禁じ、あるいは食物、空気、薬やそのほかの生活に不可欠なものをとらぬように命じたりした場合には、かれはそれに従わない自由をもつ。」(EW. vol. 3, p. 204) ここにわれわれは、通常ホッブズにおいては否定されたとされる「抵抗権」の——消極的なものではあるが——規定を見ることができであろう<sup>17)</sup>。

そして以上の第一、第二の基本的な自然法から、さらに「人々はむすばれた信約 (covenants)<sup>18)</sup> を遵守すべきである」という「正義 (justice)」を規定する

第三の自然法<sup>19)</sup>から最後の第十九の自然法までが導かれ、「報恩 (Gratitude)」, 「順応 (Acommodation)」, 「許し (Pardon)」などが導かれるのである。

- 15) それゆえに「自然法」は、また「理性によって見出された戒律または一般規則」ともよばれている。
- 16) かれはこの第一の自然法をマタイ福音書・第七章十二節の「自分にたいして他人になしてほしいと汝が望むことを、他人にたいして汝がなせ」という黄金律に比している。
- 17) 「人が、主権者の命令によって危険な、あるいは不名誉な任務を遂行するという義務は、われわれの服従の言葉によるのではなく、そのことの目的から理解される意図にもとづくのである。したがってわれわれの服従拒否が、そのために主権が設定されたところの目的をそこなうならば、そこには拒否の自由はなく、そうでない場合には服従拒否の自由がある。」(EW. vol. 3, p. 205)
- 18) 「契約 (contract)」が「権利の相互的譲渡 (mutuall transferring)」をさすのに対して、「契約者の一方が契約されたものをひきわたしながら、相手が彼のなすべきことを一定の期間ののちに行なうのにまかせ、その間相手を信用する」場合、それは「約束 (Pact)」ないし「信約 (Covenant)」とよばれる。cf. EW. vol. 3, p. 120f.
- 19) ホッブズによれば、「正義 (justice)」とは「信約の履行」として、また「不正義 (injustice)」は「信約の不履行」として定義される。したがって「正義」とは、自然法によって設立されたコモンウェルスにおいてはじめて意味をもつ概念なのである。cf. EW. vol. 3, p. 130f..

## 六

さて以上のような自然法の諸規定はまた「国家 (Common-wealth)」の設立をも含んでいる。なぜならば自然法は、それ自体としては、人々が「戦争状態」から抜けだすための「洞察」であり、したがっていわば各人の「内なる法廷」における道徳的諸規定である。それゆえ人々に自然法の信約を遵守させる保証となる、「外なる法廷」における強制力をもってはいない。しかもかれによれば「自然の諸法が、何らかの権力 (Power) のあたえる恐怖 (terroure) なしに人々をしてそれらに服従せしめるということは、われわれの自然的情念に反している」(EW. vol. 3, p. 153) のである。

ここにホッブズは、プラトン、アリストテレス以来の、そしてまたグロティウス、ロックやディドロなどの多くの近代自然法思想家たちにも共有される

自然的な「社会的志向 (appetitus societatis)」を否定し、社会的結合を「人為的」なものとして規定する。「これらの〔アリやハチなどの社会的と思われる〕被造物の和合 (agreement) は自然的であるが、人間のそれは信約にのみよるのであり、そしてこの信約は人為的 (artificial) である。またそれゆえにかれらの和合を恒常的かつ持続的なものとするために、(信約とともに) 他のなものが必要とされるのも不思議なことではない。そしてこの必要とされるものは、かれらを畏怖させておき、かれらの行動を共通の利益へとみちびく共通の権力 (a Common Power) なのである。」(EW. vol. 3, p. 157) 古代および中世の自然法思想においては、現実的な社会の諸制度および実定法が、人為的であるがゆえに、不安定で暫定的なものであるのに対して、世界におけるあらゆる事物の運動を支配する「自然的な秩序」は法秩序の背後にある永遠不動の基礎とされていた。しかしホッブズが追究するのは、社会制度に妥当性をあたえる「自然的秩序」ではなく、逆に「自然状態」をぬけだすべく「理性推理」を介して立てられる「人為的信約」の、そして人間によって設立される「人工的 (人為的) 人間 (an Artificiall Man)」としての「国家」の合理的・技術的な構成なのである<sup>20)</sup>。

したがってこのコモンウェルスはまずもって、信約を侵すことによって得られる利益よりも、より大きな刑罰を課しうるという畏怖をあたえることによって、人々をして信約を遵守・履行せしめるような共通権力 (common power) である。それはかれによれば、次のように定義される。

「コモンウェルスは一つの人格であり、群衆は相互の信約によって彼ら自身をその諸行為の本人 (Author) としたのである。そしてその目的は、この人格が彼らの平和と共同防衛に好都合であると考えるように、すべての人々の強さと手段をもちいることにある。」(EW. vol. 3, p. 158)

またこのコモンウェルスの生成は、次のような信約によってなされる。「一人の人間あるいは人々の合議体<sup>21)</sup>」を指名し、かれらの人格をになわせる。そして共通の平和と安全にかんすることがらにおいて、このかれらの人格をになう者が行為したり、行為させたりすることを、何であれ、各人が自己自身のものとし、また自分がその本人であると認めるのである。そしてここにおいて



各人は自分の意志をかれの意志に、自分の判断をかれの判断に従わせている。」  
(EW. vol. 3, p. 157f.)

したがってここでは、国家の設立を君主と臣民とのあいだの契約関係とし、またそこから君主の契約違反にたいする人民の抵抗権を正当化する「統治契約説」は否定されており、共通権力は、人民相互の間の、かれらの人格を主権者である君主へと委譲するという信約によって立てられているのである。したがって主権者（の行為の）の正当性は、人民から委託された任務を果たしているか否かによって支えられるのではない。そうではなく、私の人格が主権者によって担われ代表（represent）されており、したがって「主権者の人格は私の人格である」、また「主権者の判断は私の判断である」、「主権者の行為は私の行為である」とされるところにその正当性は存するのである。それゆえ主権者の行為や命令などを非難することはできない。というよりもそれはホッブズによれば意味をもたないことなのである。「各個人は主権者がなすことすべての本人なのである。したがって主権者からうけた侵害にたいして不平を言う者はかれ自身が本人であることについて不平を言っているのである。…たしかに主権的権力をもつ人々が不公正（Iniquite）をなすことはあるであろうが、しかし本来の意味における不正義（Injustice）あるいは侵害（Injury）をなすことはないのである。」(EW. vol. 3, p. 163) このようにして人民の主権者にたいする服従は、ホッブズにおいては、主権者が「私」の人格の「代理人（actor）」であるという論理において成立する主権者と「私」との「同一性」にもとづく服従なのである。

さて最後に、こうしたホッブズの理論において「自由（Liberty）」のもつ意味について考えておきたい。

前述のように彼が（人間をもふくめて）自然を必然的かつ機械的な因果的關係の系列と見ることからも明らかであるが、彼にとって自由とは、「反対・抵抗（Opposition）」言いかえれば「運動の外的障害（externall Impediments of motion）」の「不在」を意味する。すなわちそれは物体の一定の方向にむかう運動が、他の物体の運動によって妨げられることなく、当初の運動方向を維持しつづけることにはかならない。それはまた人間に関しても同様であり、人間

の自由とは、運動の原因が人間自身の内に存することではない。人間の運動は、機械論的に、すべて外的物体の運動との関係において規定されるのであるから、「人間の自由」によって表現されることは、外的対象にたいする「欲求」ないし「嫌悪」の系列の最後のものである「意志」がそのまま実現されたことにはかならないのである。それゆえここで自由と必然性とは対立概念ではない。「人間が意志的になす諸行為は、それらは意志から生じるがゆえに、自由から生じる。しかしまた人間の意志のあらゆる行為、そしてあらゆる欲望および傾向は一定の原因から生じ、またその原因は別の原因から連続的連鎖のうちに生じるのであるから、それらは必然性から生じるのである。」(EW. vol. 3, p. 197f.)

それゆえにコモンウェルスとの関係において言うならば、「自由」とは自然法の諸条項および主権者の命令である実定法によって「禁止されていないこと」を意味するのである。「臣民の自由は、かれらの諸行為の規制において、主権者が黙過したことがらの内にもみえる。」(EW. vol. 3, p. 199)

それではホッブズがこのように規定した「国家」における「自由」は、いかなる意味をもつのであろうか。かれにとって自然法と実定法（および国家制度）との対立は、ある意味で、道德の内面性と法の外面性との対立としてとらえられるであろう。すなわち「理性推理」が告げる平和のための戒律としての「自然法」は、個人の内面においてはたらく公的生活の諸規範であって、それ自体としては、いわば「良心」として「内なる法廷」における拘束力をもつ道德的な位置にある<sup>22)</sup>。これに対して「国家」および主権者の命令である「実定法」は、平和の実現のための強制力として要請されたものである。したがって外面的な諸個人の現実的な諸行為の規制という機能をもつのである。そしてかれはそこで、実定法を「主権者の命令」としてとらえる「法命令説」の立場から、法は「それが正しいがゆえに法である」のであるのではなく、「それが法であるがゆえに正しい」とすることによって、さらにまた「(実定)法」を、人間の良心を義務づけるのではなく、外面的行為にのみ拘束力をもつものとしてとらえることによって、「(実定)法」と「道德」とを分離するのである<sup>23)</sup>。そして先にふれた「国家における個人の自由」は、こうした「法」の支配のう

ちにある「公的人格」と区別された「私的人格」としての「自由」であり、この「私的人格」の国家との関係における活動領域を、「法」の規制をまぬがれた、いわば公的生活における「空白の領域」のうちに確保しようとするものであると言えよう。

したがってこうしたホッブズの理論のうちに、われわれは、道徳と法との分離にもとづいて、一方で近代国家における「法の支配」＝「法治国家」を基礎づけるとともに、またそこにおける「私的人格」＝「市民 (bourgeois)」の位置を確保しようとする試みをみることができよう。<sup>24)</sup>

しかし、こうしたホッブズの「公的人格」と「私的人格」との関係は、機械的分離にとどまるものである。すなわち両者は、一方で、公的生活において自己の人格を、その「代理人」である「主権者」によって担われたものとするところに成立する「公的人格」——それゆえそこで個人の共同体にたいする関係は、この「代表」の論理によって、直接的同一性においてとらえられる——と、他方で、機械論的に把握された、公的生活の余剰部分において「自己保存」を求めつづける「私的人格」という分裂態においてとらえられているのである。そして両者を統一的な関係において把握することによって近代社会における新たな「自由」概念を獲得するという課題は、さらにルソーに、そしてヘーゲルによって引きつがれていくものであるといえよう。

〔注〕

20) cf. 「技術 (art) によってコモンウェルスあるいは国家 (State) (ラテン語では Civitas) とよばれる、あの偉大なリヴァイアサンが創造されるのであり、それは人工人間 (Artificiall Man) にはかならない。しかしそれは、その保護と防御のためにこの人為人間が意図されるところの自然人間 (Naturall Man) より大きく、そして強い。」(EW. vol. 3, p. ix)

21) この代表が一人である場合が「君主制 (monarchy)」であり、また人民の全体の合議体である場合が「民主制 (democracy)」, そして一部分だけの合議体である場合が「貴族制 (aristocracy)」であると分類されている。そしてかれは「君主制」において私的利益と公的利益がもっとも緊密にむすびついているがゆえに、国家設立にかんして、それが手段的にもっとも有効な制体であるとする。(cf. EW. vol. 3, p. 171ff.)

22) 「それら〔＝自然法〕についての学問こそが、真のそして唯一の道徳哲学 (Moral Philosophy) である。」(EW. vol. 3, p. 146)

23) cf. EW. 3, p. 140ff..

24) cf. 「もし多数の人々が、かれらすべてを畏怖せしめておく共通の権力なしに、正義やそのほかの自然の諸法を遵守することに同意すると考えるならば、また全人類が同様なことをなすと考えうるならば、いかなる市民政府もコモソウェルスもまったく存在しない。その必要もないであろう。なぜならそこには服従をともなわない平和が存在するだろうからである。」 (EW. vol. 3, p. 155)

◇引用略語

ZW.; G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp.

EW.; The English Works of Thomas Hobbes, ed. by Sir W. Molesworth.

(ひらいし たかとし 大谷大学特別研修員)